

**Barbara Kaszowska-Wandor**

Uniwersytet Jagielloński

Terianthropie.  
*Animal studies*  
i (od)stawianie  
się człowiekiem<sup>1</sup>

Abstract

**Therianthropy: Animal Studies and (Un)becoming a Human**

The subject of the paper is *animal studies*: a new field of research that is rapidly growing in popularity within the humanities. The author attempts to identify the fundamental assumptions that tacitly dominate the field. One such premise discussed in the article is the thesis that Judeo-Christian tradition underlies the oppressive model of human-animal relations. To support her arguments, the author provides an analysis of animal topics and ideas of animal nature held by humans that are found in ancient literature, first of all in the Bible and the works of St. Thomas Aquinas. Further in the paper, these readings are confronted with a different neo-Spinosian paradigm of thinking about the human-animal relation that emerged in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The leading motif of the analysis is the literary and philosophical concept of therianthropy (metamorphosis of a human into an animal), which is common to all the narrations discussed. The author highlights the continuity of the tradition of the monistic and pantheistic ways of thinking about nature. She interprets the highly syncretic paradigm of animal studies, which is now dominant, as a new form of such

---

<sup>1</sup> Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji nr DEC-2013/08/S/HS2/00287.

thinking. The article is also an attempt to formulate a different rationale for the studies that is founded on the delimiting theoretical proposition of Michael Lundblad and the critical revision of post-Deleuzian rhetoric.

**Słowa kluczowe:** studia nad zwierzętami, studia nad zwierzęcością, terianthropia, *Tysiąc plateau*, panteizm

**Keywords:** animal studies, animality studies, therianthropy, *A Thousand Plateaus*, pantheism

## Obecność zwierząt

Potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów: „Oto Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z **wszelką istotą żywą** [**nepeš haḥajjāh**; od חַיַּת – ḥajjat], **która jest z wami** [’ittēkem/ אַתֶּם]: z pta-  
ctwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są **przy was** [’ittēkem/ אַתֶּם],  
ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram  
z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna  
istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię (Rdz 9, 9–11)<sup>2</sup>.

Zaraz też Duch wyprowadził Go na pustynię. A przebywał na pustyni czterdzieści  
dni, kuszony przez Szatana, i **był ze zwierzętami**, aniołowie zaś Mu służyli (Mk  
1, 12–13).

Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον. Καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ  
τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ **ἦν μετὰ τῶν θηρίων**,  
καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

Oba przywołane tu fragmenty biblijne, odpowiednio ze Starego i Nowego Testamentu, zgodnie z nowym lekcjonarzem Kościoła katolickiego odczytywane są łącznie raz na trzy lata (w tzw. roku B) w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. Odnoszą się do tej samej tajemnicy odkupienia świata, w którym, w sposób niemal nieograniczony, panoszy się zło. Przejawia się ono przede wszystkim w aktach odbierania życia innym istotom. Ludzie i zwierzęta zabijają, by zdobywać pożywienie oraz inne zasoby. Ale na ziemi zabija się także z innych, często niezrozumiałych powodów, nie tylko z gniewu, żądy

<sup>2</sup> Cytaty z Pisma Świętego w polskim tłumaczeniu za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2016.

Cytaty z języków oryginalnych za: *Grecko-polski Nowy Testament*, red. M. Wojciechowski, R. Popowski, Warszawa 1994, s. 148; *Hebrajsko-polski Stary Testament – Księga Rodzaju*, przekł. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000, s. 30.

i zazdrości, lecz także z całkowicie niewytłumaczalnego pragnienia zabijania, zarówno tego, kto jawi się jako diametralnie różny, jak i tego, kto stanowi niejako „drugie ja”.

W takiej rzeczywistości dochodzi do potopu. Wydaje się on znakiem bezsilności Boga wobec stworzenia, które mocą własnej woli wybiera zło. Bóg ocala jednak nielicznych – ludzi i zwierzęta. To z nimi właśnie, nadal skłonny do czynienia zła<sup>3</sup>, zawiera przymierze, ponownie powierzając im ziemię, którą będą odtąd uprawiać i niszczyć. Znakiem owego przymierza staje się tęcza. Początek dziewiątego rozdziału Księgi Rodzaju często przywoływany jest jako jedno z najważniejszych świadectw myślenia religijnego, czyniącego człowieka „panem stworzenia”. Mowa tu bowiem o prawie do zabijania i spożywania zwierząt jako pokarmu człowieka. Biblijny autor, powtarzając słowa Boga wypowiedziane w momencie stwarzania świata (Rdz 1, 28), wyraźnie wskazuje już jednak na uczucie strachu, jaki odtąd człowiek budzi w reszcie stworzenia: „Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo podniebne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi, i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie”. Cytuje się jednak wersy od pierwszego do siódmego, najczęściej pomijając już zupełnie wersy kolejne, bez których interpretacja jest nie tylko niepełna, ale w ogóle bałamutna. Przymierze noachickie obejmuje bowiem nie tylko człowieka, ale wszelkie istoty żywe. Biblijny autor bardzo starannie to podkreśla. Nie chodzi jedynie o zwierzęta oswojone, na co dzień żyjące z człowiekiem, lecz o wszelkie istoty żywe, jakie dają się pomyśleć. Użyty tu neutralny znaczeniowo (w przeciwieństwie do wielu innych wyrazów w różnych językach nazywających zwierzęta), hebrajski wyraz *hajjať* oznacza istotę żywą, jak w przypadku łacińskiego *animal* i zapomnianego już polskiego wyrazu *żywieć*<sup>4</sup>. Czasownik *חַיָּה*/lichyot to „żyć”. Wspomniane formy etymologicznie nawiązują do praindoeuropejskiego rdzenia \*dheu- oznaczającego oddech. Żadne z owych zwierząt wyraźnie nie będzie tu wykluczone; co istotne, wszystkie one w jakiś sposób współtują z człowiekiem – „są z nim”, choć nie są nim.

W pierwszym rozdziale Ewangelii wg św. Marka, podobnie jak w Ewangeliach Łukasza i Mateusza, opisana została scena kuszenia na pustyni. Wszyscy trzej ewangeliciści mówią o tym, że Duch wyprowadził Jezusa w dzikie i bezludne miejsce (εις την ἔρημον). Tylko u Marka w greckim oryginale

<sup>3</sup> Zob. Rdz 8, 20: „Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości”.

<sup>4</sup> Wyraz „żywieć” [żywięta (pl) – dop. B.K.W.] jako archaiczny odbierany był już w wieku XIX, choć Samuel Linde z żalem zauważa w swoim słowniku: „żywięta, to stare słowo ma w sobie więcej energii niż »zwierzęta«”. Zob. S. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa 1814, s. 1166.

tekstu<sup>5</sup> znajdujemy czasownik ἐκβάλλει – dosłownie „wyrzucił (z dużą siłą, gwałtownie)”<sup>6</sup>. To czasownik obciążony znaczeniowo, opisuje fakt wyrzucania złych duchów, odsyła także do stanu bycia wygnanym. W komentarzach egzegetów jako ważne konotacje pojawiają się wędrówka narodu wybranego przez pustynię i niewola babilońska<sup>7</sup>. Wszyscy komentatorzy dostrzegają, że jedynie u Marka zostały przywołane zwierzęta. Milcząca obecność zwierząt i aniołów pozostaje w cieniu tego, co jest tu najważniejsze – opisu zwycięskiego zmagania Boga-człowieka ze złem. Mimo to natchniony autor uznaje, że musi wspomnieć o owych nie-ludzkich i niemych świadkach tej sceny. Dlaczego? W obu paralelnych fragmentach, zestawionych w ramach lekcjonarza, zwierzęta „są z człowiekiem”, choć nie są człowiekiem. Czy jednak „są z nim” w ten sam sposób? Jak zauważa M. Eugene Boring: „Podczas gdy obecność aniołów stanowi jednoznacznie pozytywny obraz zwycięstwa, zwierzęta są nieco dwuznaczne. Czy stoją one po stronie szatana, reprezentując niebezpieczeństwa owej próby pustyni?”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Część biblistów jest zdania, że Ewangelie synoptyczne zostały przetłumaczone z hebrajskiego lub aramejskiego. Podkreślają oni obecność w tekstach semityzmów oraz charakterystycznych semickich konstrukcji składniowych. Zob. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009; M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge 1998. Co interesujące, sam twórca owej tezy – Jean Carmignac – posługuje się w przywołanej tu książce następującym przykładem: „Wiele innych gier słownych pojawia się w trakcie poszukiwania substratu hebrajskiego w naszych Ewangeliach. Dlaczego Marek 1, 13, który tak sucho streszcza kuszenia i pobyt na pustyni, dodaje, że Jezus żył wśród dzikich zwierząt? Czy to nie z powodu pięknej gry słów *we-hâyâh im haḥayyâh*?” (s. 53). Obecność w hebrajskiej szacie językowej figury paronomazji nie wyklucza oczywiście dalszego pytania o znaczenie tego obrazu, jeszcze dodatkowo podkreślonego użyciem owej figury. Co więcej, jeśli przyjęlibyśmy argumentację uczonego biblisty, grecka forma *ther* stanowiłaby jedynie niedoskonały przekład hebrajskiego wyrazu oznaczającego zwierzęta, tego samego, który wielokrotnie został użyty w Księdze Rodzaju (*nepeš haḥajjâh* – istoty żywe). Zob. także: M. Casanowicz, *Paronomasia in the Old Testament*, Jerusaleń 1971. Według Casanowicza paronomazja starotestamentalna, opierając się na podobieństwie brzmienia, podkreśla różnicę znaczenia. Zob. przyp. 16 niniejszego tekstu.

<sup>6</sup> W wydaniu Jakuba Wujka z 1599 roku we fragmencie Mk 1, 12 znajdujemy właśnie formę „wygnał”.

<sup>7</sup> Zob. V. Howard, D.B. Peabody, *Ewangelia wg św. Marka. Komentarz*, przekł. Karol Boboli [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* [dysk optyczny], Warszawa 2001, red. W.F. Farmer, s. 1215.

<sup>8</sup> M.E. Boring, *Mark: A Commentary*, Louisville–London 2006, s. 48. O ile nie znamy inaczej, obcojęzyczne cytaty w artykule podaje w tłumaczeniu własnym. Badacz zwraca ponadto uwagę na możliwy wpływ kontekstu historycznego – zgodnie z dominującym datowaniem tekst Ewangelii wg św. Marka powstał kilka lat po prześladowaniach chrześcijan przez Nerona. Celem wzmianki o zwierzętach mogło być zatem stworzenie analogii między próbami, jakim poddawani są chrześcijanie, i próbą Chrystusa na pustyni.

Wyrazy hebrajski *hajjat* i grecki *θήρ* mogą, ale nie muszą być synonimami. *Θηρίον* (*therion*) oznacza zwierzęta dzikie, nieoswojone, zagrażające człowiekowi, ale również zwierzęta w ogóle jako istoty żywe niebędące człowiekiem: *ἢ θηρίον ἢ θεός*<sup>9</sup> to często używana w języku filozofów formuła opisująca człowieka – nie-Boga i nie-zwierzę. Tym wyraźniej dostrzegamy niezwykłość sceny ukazanej przez Marka: Bóg, który stał się człowiekiem, pokonuje zło na oczach aniołów i zwierząt (świadkami nie są tu, jak później – inni ludzie<sup>10</sup>). Egzegeci próbujący tłumaczyć obecność zwierząt w tekście Marka<sup>11</sup> (zwłaszcza w starszych komentarzach) zwykle albo uznawali je za dopełnienie wyobrażenia miejsca wrogiego człowiekowi – *locus horridus* (chodziłoby tym samym o pierwotne, węższe znaczenie *ther*)<sup>12</sup>, albo sytuowali je wręcz po stronie zła jako podstawowy symbol wszystkiego tego, co zagraża człowiekowi, jest mu wrogiem<sup>13</sup>. Tę ostatnią interpretację mogłoby wspierać odwołanie do Psalmu 91, którego wersy w przekazie innych ewangelistów cytuje kuszący Chrystusa szatan: „[...] swoim aniołom dał rozkaz o tobie,/ aby cię strzegli na wszystkich twych drogach./ Na rękach będą cię nosili,/ abyś nie uraził swej stopy o kamień./ Będziesz stąpał po węzłach i żmijach,/ a lwa i smoka będziesz mógł podeptać” (Ps 91, 11–13).

W najwcześniejszym tekście Marka nie ma jednak treści trzech pokus, nie ma też chthoniczno-demonicznej symboliki czterech zwierząt z Psalmu 91. Coraz powszechniej, idąc zupełnie innym tropem, egzegeci przywołują powracający w księgach biblijnych motyw człowieka prawego, otoczonego szczególną opieką Boga<sup>14</sup>. Przejawem owej opieki jest niedoznanie krzyw-

<sup>9</sup> Zob. Aristoteles, *Πολιτικά/ Politics*, 1253a29, Loeb Classical Library 264, Cambridge MA 1932, s. 12.

<sup>10</sup> Egzegeci zgodnie uznają tę scenę za zapowiedź męki Chrystusa.

<sup>11</sup> W ostatnich kilku latach motyw zwierząt we fragmencie Ewangelii wg św. Marka jest komentowany powszechnie i znacznie obszerniej niż dawniej, zapewne w kontekście obecnego zainteresowania problematyką zwierząt. Na marginesie dodajmy, że atrybutami trzech ewangelistów w sztuce chrześcijańskiej były także zwierzęta: orzeł – Jana, lew – Marka, byk – Łukasza.

<sup>12</sup> „Pustynia była dla Hebrajczyków ponurym miejscem przerażenia, dziedziną diabłów i nieczystych zwierząt. Przebywanie z dzikimi zwierzętami nie budziło zatem w słuchaczach Marka tak romantycznych skojarzeń, jakie budzi dzisiaj w świecie zblazowanych mieszczuchów” (R.A. Cole, *The Gospel According to Mark: An Introduction and Commentary*, London 1989, s. 110).

<sup>13</sup> Na romańskiej płycie posadzki odkrytej w Wiślicy zoomorficzne istoty (lew o ludzkich rysach twarzy, smok, gryf, centaur) umieszczone na lewym (a zatem symbolizującym zło świata) pasie bordiury oznaczają, jak przyjęto w literaturze przedmiotu, grzechy główne. W przeciwieństwie do nich lwy przedstawione w górnej bordiurze są strażnikami drzewa życia, sytuując się po stronie dobra.

<sup>14</sup> To zresztą motyw obecny nie tylko w Biblii, lecz także powszechny w wielu mitach starożytnych, choćby w opowieści o Remusie i Romulusie. Człowiek, który znajduje się pod opieką bogów, nie lęka się dzikich zwierząt, gdyż te nie mogą uczynić mu krzywdy.

dy ze strony dzikich zwierząt<sup>15</sup>. Jeśli ponadto zaufamy paralelności obu obrazów – staro- i nowotestamentalnego, być może w jeszcze większym stopniu otworzy się przed nami ów inny, eschatologiczny sposób odczytania tej sceny jako zapowiedzi ostatecznego pokonania zła w świecie. Obecność zwierząt – już nie wrogich, a towarzyszących człowiekowi – sugeruje ostateczny kres wszystkiego tego, co nie pozwala stworzeniom prawdziwie współbyć<sup>16</sup> (συζῶν kontra Pawłowe συζωοποιεῖν) i co sprawia, że nieustannie niszczą siebie nawzajem.

Czasownik συζωοποιεῖν pojawia się w Nowym Testamencie jedynie dwa razy, w listach św. Pawła<sup>17</sup> do Efezjan (2, 5) i do Kolosan (2, 13), potem występuje tylko w literaturze chrześcijańskiej. Prawdopodobnie to Pawłowy neologizm. Wskazuje on na fakt przywrócenia człowieka do życia razem z Chrystusem (w Chrystusie), a pośrednio, jak sądzi część egzegetów, także uczynienia całego stworzenia na nowo zdolnym do bycia razem<sup>18</sup>. Tę nie obecną, a jedynie przyszlą zdolność<sup>19</sup> zawdzięcza ono, co silnie podkreśla Paweł, nie własnym cnotom i osiągnięciom, jakkolwiek pojmowanemu samorozwojowi, a wyłącznie Chrystusowi jako Odkupicielowi<sup>20</sup>. Eschatologiczny kontekst, w jakim pojawia się czasownik, wyraźnie odróżnia to słowo od współtworzą-

<sup>15</sup> Zob. m.in. S. Dowd, *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*, Macon 2000, s. 13: „Uwaga, że Jezus pozostawał niezagrożony w obecności »dzikich zwierząt«, wskazuje odbiorcom, że znajdował się on pod specjalną opieką Boga”. Zob. także Ez 34, 25; Dn 6, 22.

<sup>16</sup> Użyta pierwotnie przez Marka, jak twierdzi cytowany powyżej Carmignac, paronomazja *wehâyâh im haḥayyâh* podkreślałaby zatem semantyczną opozycję między właściwym człowiekowi rodzajem bycia i byciem z tym, co jest człowiekowi zupełnie obce (potwierdzając rozpoznanie Casanowicza o starotestamentalnych funkcjach paronomazji). Jednocześnie chodziłoby już o opozycję przełamaną, przemienioną – być może podobieństwo foniczne zapowiada zatem dokonujące się w ramach nowego przymierza pojednanie całości stworzenia?

<sup>17</sup> Nie podejmuję tu dyskusji na temat nierozstrzygniętych kwestii rzeczywistego autorstwa obu wspomnianych listów ani rzeczywistego adresata tzw. Listu do Efezjan.

<sup>18</sup> W obu listach bardzo wyraźnie zaznacza się wątek nowej wspólnoty, przekraczającej dotychczasowe granice i podziały, powstałe w stanie upadku (*post lapsum*). To właśnie w Liście do Efezjan w szczególny sposób podjęto kwestie eklezjologiczne i ekumeniczne. Zob. zwł. Ef 2, 14–17. Zob. J. Stępień, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972, *passim*; D. Matuszewski, *Obraz Kościoła w chwili paruzji Chrystusa na podstawie Listów Pawłowych. Studium teologiczno-egzegetyczne*, niepublikowana praca doktorska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014, *passim*, zwł. s. 135.

<sup>19</sup> Ściśle rzecz biorąc, chodzi tu o tzw. spełnioną eschatologię. Rozgraniczenie między trwaniem tu i teraz a trwaniem po paruzji nie jest zatem absolutne, tak jak w perspektywie eschatologicznej przemieniony staje się sam wymiar czasu.

<sup>20</sup> Zob. Ef 2, 8: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił”. Teologia katolicka nie dostrzega w tej wypowiedzi zakwestionowania konieczności dobrowolnej współpracy człowieka z otrzymaną „za darmo” łaską Boga.

cego je czasownika συζάω jako terminu starożytnej filozofii. Rzeczownikowa forma συνουσία (współbycie, bycie razem) pojawia się m.in. u Platona w dziełach *Protagoras* i *Sofista*, a także w skądinąd niezwykle interesującym w tym kontekście (pseudo)platońskim *Liście VII*. Wszędzie tam opisuje się pewien ideał wspólnoty osiągalny dla człowieka, zwłaszcza gdy prowadzi on „życie filozoficzne”<sup>21</sup>.

W świetle powyższych analiz uprawnione wydaje się zatem odczytanie motywu zwierząt jako elementu obrazowania eschatologicznego, ważnej figury biblijnej narracji na temat ostatecznego pokonania zła w (nie tylko ludzkim) świecie. Chodziłoby tym samym o drugie, szersze znaczenie greckiego wyrazu *therion* jako zwierząt w ogóle<sup>22</sup>. Zwierzęta byłyby tu więc *pars pro toto* całego stworzenia oczekującego zbawienia – wybawienia od zła. Taką interpretację znajdujemy w *Komentarzu praktycznym do Nowego Testamentu*<sup>23</sup>. Komentatorzy odsyłają przy tym do obrazu mesjańskiego pokoju w Księdze Izajasza<sup>24</sup> – obrazu, w którym także pojawiają się przecież żyjące w harmonii zwierzęta, również te stanowiące dotąd uosobienie dzikości i wrogości, jak lew z Psalmu 91: „Przebywanie z dzikimi zwierzętami ma nie tyle może urzeczywistniać myśl, że Jezus będzie stąpał bezpiecznie po węzach i żmijach i lwa, i smoka podepcze (zob. Ps 91[90], 13), ile jest raczej zapowiedzią jednej z głównych idei teologii św. Pawła: w osobie Chrystusa ma się dokonać generalne pojednanie całego stworzenia z Bogiem, lub jest odwołaniem się do sytuacji Adama w raju”<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Olof Pettersson za Kennethem Sayre'em, analizując *List VII*, koncentruje się na pojęciu *synousia*, które tutaj oznacza dialog nauczyciela i ucznia, umożliwiający zbliżanie się do prawdy. Jednocześnie badacze wskazują, że pojęcie to w starożytnej, ale i nowożytnej grece najczęściej oznacza niewerbalne formy ludzkiego obcowania, współbycia, także stosunek cielesny. Zob. O. Pettersson, *Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter*, „Sophia Perennis”, Spring 2010, vol. 2, no. 2.

<sup>22</sup> Tym bardziej jeśli przyjmujemy, że chodzi o tłumaczenie hebrajskiego wyrazu oznaczającego zwierzęta jako istoty żywe. Zob. przyp. 4.

<sup>23</sup> Zob. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 150–151.

<sup>24</sup> Zob. Księga Izajasza: „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z koźlęciem razem leżeć będą, cięle i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legaly. Lew też jak wół będzie jadał słomę” (Iz 11, 6–7). Zob. także komentarz biblisty: „Wspomnienie dzikich zwierząt przywołuje na myśl zapowiedziany przez proroków mesjański ideał powrotu do rajskiego pokoju (zob. Iz 11, 6–9+), pozostający w łączności z tematem udania się na pustynię (zob. Oz 2, 16+)” (*Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*, przeł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992, s. 157).

<sup>25</sup> K. Romaniuk, O. Jankowski, L. Stachowiak, *op.cit.*, s. 151.

Ta dość powszechnie dziś przyjmowana interpretacja<sup>26</sup> zyskuje jednak dwa różne warianty. Część komentatorów, jak Rudolf Schnackenburg<sup>27</sup>, uznaje obecność zwierząt za symbol przywrócenia człowiekowi centralnego miejsca w przyrodzie, miejsca, które było mu dane w ogrodzie Eden. Inni egzegeci, idąc za św. Pawłem, podkreślają, że „jeszcze się nie okazało, czym będziemy”; podobnie nie wiemy, jaki charakter w wymiarze eschatologicznym będą miały odnowione wzajemne relacje Bożych stworzeń.

Biblijna obecność zwierząt jako świadków, ale też w jakimś (jakim?) stopniu współuczestników przymierza między Stwórcą i stworzeniem jest znacząca. Pojawiają się one w istotnych momentach<sup>28</sup> – scenie zawarcia przymierza i scenie, którą można uznać za początek realizacji obietnicy Boga. Biblijne zwierzęta są znakami, symbolami – środkami komunikacji złożonych ludzkich i, w co wierzą Żydzi i chrześcijanie, nie tylko ludzkich przekazów. Pozostają przy tym czymś więcej – śladem realnej obecności współżywych, choć nie-ludzkich stworzeń, które stale towarzyszą człowiekowi, po prostu są „z” nim (*'ittēkem/meta/syn-*). Bez tej nie-ludzkiej obecności nie sposób byłoby mówić o tym, kim jest człowiek.

## Badanie zwierząt

Wprowadzony w pierwszej części pracy komentarz, traktujący o biblijnych motywach zwierząt, nie jest rodzajem nietypowego, bo poprzedzającego pracę *addendum*. Przeciwnie, sądzę, że sam w sobie ujawnia i obrazuje pewne teoretyczne tezy i postulaty, które ma komunikować mój artykuł, oraz założenia, na jakich się opiera. Zasadniczym problemem jest modna dziś „kwestia

---

<sup>26</sup> Niektórzy badacze, np. Ben Witherington, zauważają, że nie możemy jednoznacznie rozstrzygnąć sporu między tymi interpretacjami. Wzmianka o zwierzętach u Marka jest według niego po prostu zbyt lakoniczna. Zob. B. Witherington, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 52. Przychyliam się jednak do argumentu Klaucka i Boringa o decydującej roli eschatologicznego kontekstu Księgi Izajasza dla całej Ewangelii wg św. Marka. Zob. H.-J. Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchener 1997, s. 58–59; M.E. Boring, *op.cit.*

<sup>27</sup> R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, Louisville 1995, s. 48–49.

<sup>28</sup> Ken Stone w wydanej niedawno książce dotyczącej biblijnych motywów zwierząt analizuje obraz współobecności ludzi i zwierząt w Księdze Wyjścia. Stone i zajmujący się podobną problematyką Aaron Gross projektują w swoich pracach obszar badawczy, który nazywają „wielowymiarową krytyczną hermeneutyką zwierzęcą”. Zob. K. Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, Stanford 2017; A. Gross, *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications*, New York 2015.



zwierzęcia” (Derrida), czy też zwierzęcości (Lundblad), urastająca do jednego z najchętniej podejmowanych interdyscyplinarnych wątków współczesnej humanistyki, także w jej najnowszej samoidentyfikacji – posthumanistycznej. Łatwo dostrzec postępującą w ostatnich latach hiperinflację określeń dyscyplinarnych, nowych programów studiów, wreszcie czasopism poświęconych studiom nad zwierzętami (*animal studies*), studiom nad zwierzęcością (*animality studies*), studiom ludzko-zwierzęcym, antrozologii, ekokrytyce, *environmental studies*, *extinction studies*, *critical life studies* itd.

Tym, co łączy wszystkie wymienione dyscypliny, jest ich dominująca afiliacja nie do wydziałów nauk przyrodniczych (w odróżnieniu od długo istniejących dziedzin, takich jak zoologia, weterynaria, etiologia zwierząt, prymatologia, etnobiologia), lecz humanistycznych. Nawet tutaj zdominowały one jednak nie, jak można się było spodziewać (zwłaszcza biorąc pod uwagę częste operowanie terminem „etyka”), wydziały filozofii, a przede wszystkim kierunki kulturoznawcze i filologiczne. Odrębny blok zajęć poświęconych studiom nad zwierzętami funkcjonuje obecnie na większości zachodnich uniwersyteckich wydziałów humanistycznych (także w Polsce). Niejednokrotnie realizowany jest w ramach specjalnie wyodrębnionych jednostek – instytutów. Od kilku już lat *animal studies* stanowią specjalizację na różnych kierunkach humanistycznych i wydziałach nauk społecznych (od filologii po socjologię), a nawet odrębny kierunek studiów licencjackich. Od roku 2018 pojawiły się w ofercie dydaktycznej New York University jako w pełni samodzielny kierunek studiów magisterskich. Realizowane są tam w ramach Instytutu Studiów Środowiskowych (Department of Environmental Studies) wydziału Arts and Science. To bardzo znamienity przykład. Chociaż w przeciwieństwie do większości programów innych uniwersytetów *animal studies* pozostają afiliowane przede wszystkim do Instytutu Biologii i Centrum Bioetyki, to jednak w wielu sylabusach zajęć czytamy: „There are no prerequisites in philosophy, psychology, biology or animal studies for this class”. To charakterystyczne, moim zdaniem dość niepokojące sformułowanie powraca w bardzo wielu uniwersyteckich sylabusach kursów prowadzonych w ramach *animal studies*. Znajdziemy tam m.in. zajęcia takie jak: zwierzęta literackie, zwierzęce umysły, etyka antropocenu, zachowanie zwierząt, dobrostan zwierząt, zwierzęcy towarzysze, literackie bestia, zwierzęta na ekranie, psychologia uprzedzeń, zoobiologia ewolucyjna (jedynie te ostatnie, prowadzone na NYU, wymagają ukończenia biologii jako prerekwizytu). W widoczny sposób większość uniwersyteckich kursów koncentruje się na kulturowych sposobach reprezentacji zwierząt w różnego rodzaju tekstach – literackich, ikonograficznych, audiowizualnych itd., nie porzucając jednak wcale ambicji tworzenia na ich podstawie projektów nowej etyki i nowych rozwiązań legislacyjnych. Postulatycznie wszelkie analizy prowadzone pod szyldem *animal studies* mają pozostawać silnie zakorzenione w wiedzy przyrodniczej, korzystając z najnowszych ustaleń nauk biologicznych.

Już te wstępne obserwacje wydobywają pewien rozdzźwięk między postulowanymi założeniami nowych interdyscyplinarnych badań a ich rzeczywistą praktyką, niejednokrotnie daleką od projektowanej. Jak bowiem mówić o nowej etyce bez znajomości filozoficznej tradycji etyki i jej podstawowych kategorii lub co najwyżej (a i to chyba rzadko) wprowadzając wiedzę o owej tradycji w ramach jednej lub kilku godzin pierwszych zajęć danego cyklu? Podobnie: w jaki sposób wyciągać daleko idące wnioski na podstawie kulturowych opisów ludzko-zwierzęcych relacji, nie podbudowując ich solidnymi studiami z dziedziny etiologii lub w najlepszym przypadku ograniczając się do lektury popularnonaukowych książek Petera Wohllebena? Sposobem uniknięcia wskazanych wyżej problemów, związanych z potrzebą „nadmiaru kompetencji”, byłaby – przez część badaczy świadomie i programowo przyjmowana – strategia samoograniczenia interwencyjnych roszczeń własnych projektów teoretycznych. To jednak przypadek rzadki (zwłaszcza w polskich realiach), choć za ważną uznałabym propozycję Michaela Lundblada dotyczącą studiów nad zwierzęcością (*animality studies*). Warto zacytować tu jego często przywoływaną definicję tego typu badań:

Termin *animality studies* odnosiłby się [...] do działań, które nie dotyczą bezpośrednio kwestii wspierania zwierząt innych niż ludzie, chociaż podejmują problem naszego sposobu odnoszenia się do „realnych” zwierząt. *Animality studies* mogłyby się skupić na kwestii zależności między postępowaniem człowieka a sposobami myślenia o ludzkiej i poza-ludzkiej zwierzęcości, rozwijanymi na przestrzeni wieków w odmiennych warunkach historycznych i kulturowych<sup>29</sup>.

Nawet tak świadomie „wyspecjalizowany” projekt nadal pozostaje nielattwym przedsięwzięciem badawczym. Wyrazistym przykładem są choćby podjęte w pierwszej części artykułu analizy fragmentów biblijnych. Rzetelna analiza nie tylko motywu zwierzęcia, ale też niejednokrotnie samego użytego przez biblijnego autora wyrazu „zwierzę” wymaga wykorzystania złożonych narzędzi filologicznych. Powyższe, nader przecież skrótowe analizy pokazują, na jak różne sposoby może zostać zinterpretowana obecność zwierzęcia w tekście – poczynwszy od uznania jej za zjawisko czysto językowe – rezultat hebrajskiej paronomazji, poprzez interpretacje historyzujące, a skończywszy na budowaniu na jej podstawie nowych koncepcji ontologicznych. Spostrzeżenie to nie dotyczy oczywiście jedynie egzegezy biblijnej (choć to najbardziej jaskrawy

---

<sup>29</sup> M. Lundblad, *Od animal studies do animality studies*, przeł. A. Żurek (zob. w tym numerze „Wielogłosu”, s. 127–139). Podobną definicję *animal studies* formułują w nauce polskiej redaktorzy czasopisma „Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies”, pisząc, że mają one „na celu interdyscyplinarne badania nad znaczeniami, jakie przypisuje się zwierzętom”. Zob. <http://www.journals.us.edu.pl/index.php/ZOOPHILOLOGICA> [dostęp: 23.11.2017].

przykład), odnosząc się każdorazowo do interpretacji tekstów kultury, w tym szczególnie kultury dawnej. Studia nad zwierzęcością, skupiając się na kwestii kulturowej reprezentacji, wymagają solidnych prerekwizytów filologicznych, historycznych, filozoficznych, teologicznych itp. Jakże często brakuje ich nie tylko we współczesnych sylabusach<sup>30</sup>, ale też pracach badawczych, których autorzy wyciągają na podstawie swoich analiz literackiej tematyki zwierzęcej daleko idące, często nieuprawnione wnioski.

Już w tych wstępnych refleksjach chcę zatem mocno podkreślić problem, który nazwałabym złudzeniem łatwego dostępu, a zatem pozornej przystępności określonych studiów jako czynnika wpływającego na ich popularność. Koncentrując się dalej w swoich rozważaniach na złożonych przyczynach tak wielkiego powodzenia, jakim cieszą się obecnie „studia nad zwierzętami”, nie mogę pominąć tej istotnej kwestii. Nie chciałabym jednak przywiązywać do niej, co uznaję za nieuprawnione, nadmiernej wagi. Liczne, bardzo ważne prace, zwłaszcza te powstałe w optyce deleuzowsko-guattariańskiej, trudno uznać za przystępne w odbiorze. Nie sposób także zaprzeczyć, że sensy nabudowują się tu na nader gruntownej i wszechstronnej lekturze tradycji, co zresztą wcale nie oznacza, że lektura ta nie opiera się na arbitralnych decyzjach interpretacyjnych, które trzeba ujawniać. Odpowiedź na pytanie o przyczyny obecnej popularności „kwestii zwierzęcej” jest istotna, nie tylko bowiem objaśnia swoistość nowych badań prowadzonych pod szyldem *animal studies*, ich mniej lub bardziej otwarcie wyrażane założenia i cele, ale także ujawnia związane z nimi ograniczenia i przemilczane przesłanki. Udzielenie takiej odpowiedzi musi zatem poprzedzać polemiczną próbę nowego usytuowania tego typu studiów w innej niż dominująca perspektywie. To z kolei nie będzie możliwe bez rzetelnego odczytania uparcie dziś ignorowanej i przekłamywanej dawnej perspektywy, w której wątek zwierzęcości pojawiał się w ramach odwiecznie nękających nas, z całą powagą zadawanych pytań o przyczyny niezgody między człowiekiem i światem, przyczyny braku harmonii i poczucia wspólnoty, a istnienia przeciwnie: wzajemnej wrogości. Wreszcie ostatecznie chodzi o ponowne przywrócenie głęboko metafizycznych pytań o rację istnienia naznaczonego złem, które w obecnie dominującej perspektywie arbitralnie uznawane są najczęściej za bezzasadne, naiwne i nieuprawnione.

---

<sup>30</sup> Nie chciałabym, aby powyższe uwagi uznane zostały za krytykancki głos „zewnątrznego obserwatora”, a raczej przeciwnie: za wątpliwości praktyka-nauczyciela pojawiające się właśnie w momencie tworzenia i uaktualniania sylabusów zajęć – wyboru prerekwizytów, tekstów teoretycznych, zakresu materiału. W tym miejscu chciałabym także podziękować uczestnikom moich zajęć z posthumanizmu, których pełne zaangażowania dyskusje i pytania stały się początkiem wielu badawczych poszukiwań. Ich rezultatem jest także ten artykuł.

W dużej mierze będzie to jednocześnie polemika z powszechnie akceptowaną w najnowszych pracach mocną tezą tzw. kulturowych korzeni obecnego kryzysu ekologicznego. W najbardziej znanej formie została ona sformułowana przez Lynna White'a w wystąpieniu, a następnie książce pod tym samym tytułem: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*<sup>31</sup>. White winą obarcza przede wszystkim tradycję judeochrześcijańską, ponieważ to w niej, jak twierdzi, tkwią korzenie eksploatywnego modelu relacji między ludźmi i ekosystemem, w którym żyją, wzajemnych relacji w „królestwie żywych stworzeń”, ale także, wtórnie, relacji międzyludzkich. Badacz w zakończeniu swojego wystąpienia formułuje zatem znamiennej deklarację wiary, która odbiła się szerokim echem w późniejszych badaniach i z niesłabnącą siłą wybrzmiewa w powstających dzisiaj pracach.

Zarówno nasza obecna nauka, jak i nasza obecna technologia są tak nasączone ortodoksyjną chrześcijańską arogancją wobec natury, że nie można się z ich strony spodziewać samodzielnego wypracowania środka zaradczego wobec naszego kryzysu ekologicznego. Jako że źródła naszych problemów są w dużej mierze religijne, lekarstwo musi być przede wszystkim religijne, nieważne czy będziemy to tak określać czy też nie<sup>32</sup>.

Spróbuję wykazać, że nie tylko odpowiedziano na apel zawarty w końcowym zdaniu, ale także coraz skuteczniej realizuje się postulat White'a w nowych pracach z zakresu *animal studies*, również tych powstałych w Polsce.

W dalszej części artykułu podejmę zatem próbę konfrontacji dwóch sposobów myślenia o kwestii zwierzęcości – pierwszego, dającego się odczytać z najważniejszych tekstów tradycji judeo-grecko-chrześcijańskiej, i drugiego, obecnego w nowych tekstach powstałych w drugiej połowie XX wieku. W analizach tych ostatnich skupię się na kluczowym, moim zdaniem, wątku „stawania się zwierzęciem” jako najbardziej radykalnym i zarazem budzącym najwięcej wątpliwości postulatcie. Ostatecznie proponuję tu lekturę owego postulatu jako zsekularyzowanej idei religijnej, wyartykułowanej w języku filozofii neospinozjańskiej.

---

<sup>31</sup> White po raz pierwszy przedstawił swoją tezę w wystąpieniu z 26 grudnia 1966 roku w Waszyngtonie. Bardzo szybko została ona niemal powszechnie zaakceptowana, a jej wpływ na badania jest coraz bardziej widoczny. Sam zarzut pojawił się znacznie wcześniej, bo już u znanego francuskiego historyka Jules'a Micheleta w XIX wieku.

<sup>32</sup> L. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science, New Series” 1967, March 10, vol. 155, no. 3767, s. 1207.

## Człowiek uczestniczy w zwierzęcości

Mówiąc o kulturowych źródłach ludzkich „uprzedzeń” w stosunku do zwierząt, warto jasno określić grono potencjalnych oponentów i teksty umieszczane na posthumanistycznym indeksie<sup>33</sup>. Wiedza zoologiczna w dawnych wiekach opierała się przede wszystkim na kilku typach źródeł – dziełach pisarzy greckich i rzymskich: Herodota, Arystotelesa, Strabona, Plutarcha, Pliniusza Starszego, Eliana Klaudiusza<sup>34</sup>, Oppiana<sup>35</sup>, księgach biblijnych i wczesnochrześcijańskich komentarzach egzegetycznych, wreszcie napisanym, jak się przyjmuje, w Aleksandrii traktacie przyrodniczym *Physiologos* i powstałych następnie na jego podstawie licznych średniowiecznych bestiariuszach<sup>36</sup>. W korpusie pism Arystotelesa wyodrębnia się księgi traktujące o zwierzętach, obejmowane łącznym tytułem *De animalibus*<sup>37</sup>. Wątek refleksji na temat zwierzęcości obecny jest jednak także w najważniejszych pismach, stanowiących wykładnię Arystotelejskiego systemu, m.in. w traktacie *O duszy*.

To właśnie pisma Arystotelesa, obok tekstów biblijnych, odegrały największą rolę nie tylko w rozwoju późniejszej wiedzy na temat zoologii, lecz także w filozoficznej refleksji na temat zwierzęcości oraz wyobrażeniach relacji między człowiekiem i zwierzęciem, jak również swistego zwierzęcego substratu człowieka. W dominującej narracji „genealogicznej” studiów nad zwierzętami Arystoteles i jego najważniejszy jak dotąd zachodnioeuropejski czytelnik – św. Tomasz z Akwinu – uznani zostają za głównych przednowożytnych winowajców<sup>38</sup>. To właśnie tomistyczna lektura arystotelizmu ma leżeć u podstaw nowożytnej idei zwierzęcości oraz determinować charakter ludzko-zwierzęcych relacji<sup>39</sup>. Nie trzeba właściwie dodawać, że chodzi tu o relacje

<sup>33</sup> Najczęściej w sensie bardzo dosłownym: po prostu nieczytanych i uznawanych za monolityczny głos ludzkiego „szowinizmu gatunkowego”.

<sup>34</sup> Claudius Aelianus Praenestinus (ok. 175–235), rzymski pisarz, autor dzieła napisanego w języku greckim *De natura animalium* (*Περί Ζωων Ιδιότητος*).

<sup>35</sup> Jako autora serii poematów dydaktycznych poświęconych rybołówstwu, myślistwu i polowaniu na ptaki. Dziś przyjmuje się, że chodzi nie o jednego, a o dwóch autorów występujących pod imieniem Oppianus – poetę z czasów panowania Marka Aureliusza i jego późniejszego imiennika tworzącego za rządów Karakalli.

<sup>36</sup> Zob. m.in. *Fizjologii i Aviariusum. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, przekł. i oprac. S. Kobielski, Kraków 2005.

<sup>37</sup> Zob. Arystoteles, *Zoologia. Historia animalium*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1982.

<sup>38</sup> Największym oskarżonym czasów nowożytnych jest oczywiście Kartezjusz, a wspomniani powyżej myśliciele zgodnie z tą narracją jedynie przygotowali grunt dla jego skrajnej wersji antropocentryzmu.

<sup>39</sup> Reprezentatywne przykłady wskazał Bartłomiej K. Krzych w artykule zatytułowanym *Status moralny oraz kwestia praw zwierząt w myśli św. Tomasza z Akwinu. Przyczynek do analizy zagadnienia w świetle współczesnego zainteresowania animal studies* [w:] *Ludzkie, nie-ludzkie, arcy-zwierzęce. Animalocentryzm?*, red. J. Roś, K.M. Wieczorek, Siemianowice Śląskie 2016, s. 223–259. W części artykułu zatytułowanej *Obraz nauki*

zaburzone, niesymetryczne, niewolnicze. Chrześcijański tomizm, obok biblijnej egzegezy, ma być zatem filozoficznym i teologicznym zapleczem prawno-ekonomicznego modelu, w którym zwierzętom odebrana zostaje jakakolwiek podmiotowość oraz sprawczość i w którym ich status zrównany jest niemalże ze statusem materii nieożywionej.

Na negatywną rolę doktora Kościoła wskazują nawet przedstawiciele nowego nurtu w teologii chrześcijańskiej, koncentrującego się na deinstrumentalizacji chrześcijańskiej idei zwierzęcia:

Tradycyjną chrześcijańską etykę, która rozważa kwestię szacunku należnego zwierzętom, można podsumować następująco: unikaj okrucieństwa wobec zwierząt i traktuj je z dobrocią. Życie zwierząt nie jest uważane za święte i dlatego nie mają one uznawanego prawa do życia; ponieważ brakuje im rozumu, słuszną rzeczą jest używać ich dla pożytku człowieka (jako pokarmu, towarzystwa, środka transportu, w pracy i dla rozrywki). Architektem takiej etyki był Tomasz z Akwinu (1225–1274)<sup>40</sup>.

Wbrew utrwalonej tendencji interpretacyjnej w ostatnich latach podjęto przynajmniej kilka prób odmiennej lektury wątku zwierzęcego obecnego w europejskiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Liczni badacze, podążając drogą wytyczoną przez włoskiego uczonego Ernesta Grassiego, próbują także zdyskredytować wizję wczesnonowożytnego humanizmu jako filozofii silnego podmiotu, pozostającego w radykalnej separacji od tego, co nie-ludzkie<sup>41</sup>. W tym kontekście zupełnie inaczej odczytuje się także Arystotelejski obraz drabiny bytów. Rodzącą się tym samym reinterpretację wczesnonowożytnej idei człowieczeństwa znakomicie podsumowuje fragment artykułu Ayeshy Ramachandran, który warto tu przywołać *in extenso*:

W każdym jednak przypadku ideę „człowieka” przenika ambiwalencja i lęk, że może ona zostać wchłonięta przez inne kategorie lub pod nie podpięta. Taki obraz jest obecny już w [traktacie] *De anima* Arystotelesa, podstawowym ontologicznym fundamencie wczesnonowożytnych teorii człowieka, w którym rozwinięto

---

św. Tomasza o zwierzętach we współczesnych badaniach nad zwierzętami wskazuje nie tylko na popularne opracowania encyklopedyczne i słownikowe, ale także na prace naukowe, często oparte na cytatach z drugiej ręki i bezrefleksyjnie powielające slogany, które nie mają wiele wspólnego z tekstami Akwinaty.

<sup>40</sup> R. Wade, *Animal Theology and Ethical Concerns*, „Australian eJournal of Theology”, February 2004, no. 2, s. 1.

<sup>41</sup> Zob. także: A. Ramachandran, *Humanism and Its Discontents*, „Spenser Studies: A Renaissance Poetry Annual” 2015, vol. 30; K. Gouwens, *What Posthumanism Isn't: On Humanism and Human Exceptionalism in the Renaissance* [w:] *Renaissance Posthumanism*, eds. J. Campana, S. Maisano, New York 2016; B. Kaszowska-Wandor, *Rytuały położnicze. Rousseau, ekokrytyka i mit „stanu natury”*, „Terminus” 2015, t. 17.

taksonomię stworzonego życia, stopniowo włączającego dusze niższych form w kolejno następujące po sobie wyższe stadia, tak że ludzie istnieją w *continuum* z nie-ludzkimi stworzeniami. Ten schemat przenika pisma teologów, jak Augustyn i Akwinata, humanistów, jak Ficino i Pico, a także reformacyjne debaty Lutra, Melanchtona i Erazma. Dla tych myślicieli człowieczeństwo ujawnia się w czynieniu użytku z wiary i rozumu; brak podobnych własności podsyca powszechny kulturowy lęk, że ludzkie byty mogą stać się nieodróżnialne od zwierząt. Alegoryczne teksty, od Dantego do Milтона, wykorzystują trop cielesnej przemiany człowieka w zwierzę lub roślinę, aby podkreślić kategorialną płynność stworzeń i samej materii, nawet jeśli koncentrują się na powiązaniach ciała i duszy jako kluczu do istoty człowieka<sup>42</sup>.

Bogato reprezentowany w literaturze i ikonografii wczesnonowożytnej motyw przemiany człowieka w zwierzę (czyli teriantropii), o którym pisze Ramachandran, co zaskakujące, nie zyskał dotąd należytego zainteresowania w ramach *animal studies*<sup>43</sup>. To tym bardziej paradoksalne, że sama figura teriantropii staje się podstawowym środkiem wyrazu w wielu nowych pracach, przede wszystkim tych nawiązujących do idei stawania się zwierzęciem Deleuze'a/Guattariego<sup>44</sup>. Czy można zatem ustanowić pewną ciągłość między popularnymi w kulturze wczesnonowożytnej wyobrażeniami teriantropicznymi i obecnym powrotem motywu teriantropii w dyskursie *animal studies*? Czy też przeciwnie – dawny i nowy sposób użycia tegoż motywu (i/lub metafory) służą budowaniu radykalnie innych konstrukcji myślowych?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, najpierw trzeba sięgnąć przede wszystkim do traktatu *Kwestia o duszy* autorstwa św. Tomasza z Akwinu. Już sam tytuł wyraźnie wskazuje, że tekst jest specyficzną lekturą Arystotelejskiego dzieła *Περὶ ψυχῆς* (*De anima*) – zachowując właściwy temu ostatniemu szkielec myślowy, swoiście go aktualizuje. Musimy tu zatem podjąć łączną lekturę obu traktatów *O duszy*. Arystoteles już na początku swoich rozważań identyfikuje podstawowe kwestie, które należy wstępnie rozstrzygnąć, aby móc sensownie posługiwać się pojęciem duszy. Wśród nich wskazuje na problem jej jedności lub wielości oraz podzielności na części. Stwierdza zatem:

---

<sup>42</sup> A. Ramachandran, *op.cit.*, s. 8.

<sup>43</sup> Szczególnie interesującym przedmiotem studiów mógłby się stać chociażby rozpowszechniony w europejskiej literaturze, w tym w traktatach filozoficznych i naukowych aż do wieku XIX, motyw litewskiego chłopca-niedźwiedzia. Odwołują się do niego wcale nie marginalnie m.in. Jean Jacques Rousseau i Samuel Pufendorf, podbudowując za jego pomocą własną argumentację.

<sup>44</sup> Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016. Na marginesie warto zauważyć, że figura teriantropii pełni równie ważną funkcję w ramach dyskursu feministycznego. Najbardziej znanym przykładem byłaby arachnologia Nancy K. Miller.

Trzeba jeszcze zobaczyć, czy jest ona podzielna na części, czy nie, i czy każda dusza jest tej samej natury, czy też odmiennej; a jeśli odmiennej, to czy różni się od innych gatunkiem, czy też rodzajem; ci bowiem, co dzisiaj rozprawiają o duszy i badają ją, zdają się mieć na oku samą wyłącznie duszę ludzką. Bardzo należy uważać również na to, by nie zostawić w cieniu następującego problemu: czy definicja duszy jest jedna (podobnie jak definicja zwierzęcia), czy też jest ona dla każdej z nich odmienna, jak odmienną jest definicja konia, psa, człowieka, boga – w tym ostatnim wypadku „zwierzę ogólne” albo nie jest niczym, albo jest czymś pochodnym, podobnie zresztą jak jakikolwiek „ogólny” przymiot<sup>45</sup>.

Od samego początku, co zostało powiedziane w tym fragmencie *expressis verbis*, Arystoteles pragnie uwolnić swoje myślenie od podstawowego błędu – antropocentrycznej perspektywy, w której „ma się na oku samą wyłącznie duszę ludzką”<sup>46</sup>. To nie człowiek jest punktem odniesienia dla myślenia o zwierzęcości, ale przeciwnie – zwierzęcość stanowi punkt wyjścia w myśleniu o człowieku. Od samego początku jako podstawowa jawi się Arystotelesowi także kwestia jednostkowej tożsamości poszczególnych bytów wspólnie zamieszkujących kosmos – zwierząt, ludzi, bogów, a nawet (co wprost dalej stwierdza) jakichkolwiek innych żyjących i myślących stworzeń, o których istnieniu nie mamy pojęcia<sup>47</sup>. Dusza jest bowiem rozumiana w najszerszym możliwym znaczeniu – jako to, co ożywia. Filozof myśli tu nie tylko o życiu ludzkim i życiu zwierzęcym, ale także o życiu rośliny. Porównuje przy tym organy roślinne do organów ludzkiego ciała:

I części roślin są organami, lecz nad wyraz prostymi, tak na przykład liść jest ochroną łupin owocu, a łupina ochroną samego owocu; korzenie odpowiadają analogicznie ustom, ponieważ jedne i drugie pobierają pokarm. Wobec tego, jeśli mamy podać jakąś definicję wspólną wszystkim rodzajom duszy, powiedzmy: jest to pierwszy akt (entelechia) ciała naturalnego organicznego<sup>48</sup>.

*Entelechia* to dosłownie ucelowanie. Ów pierwiastek życia jest zatem tym, co urzeczywistnia – sprawia, że to, co potencjalne, staje się tym, co realne. Czy pierwiastek ten jest jeden, dzięki czemu można sprowadzić życie

<sup>45</sup> Arystoteles, *O duszy* [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3, I 402 a–b, przeł. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 37.

<sup>46</sup> W dalszych rozważaniach konsekwentnie pisze zatem o duszy zwierzęcej, a nie jedynie ludzkiej. Zob. następujące przykładowe sformułowania: „przeżycia duszy nie dadzą się oddzielić od fizycznej materii zwierząt” (*ibidem*, I 403 b, s. 41), „dusza i ciało stanowią razem zwierzę” (*ibidem*, II 413 a, s. 72).

<sup>47</sup> Zob.: „Niektóre zwierzęta posiadają ponadto władzę poruszania się w miejscu, a jeszcze inne władzę myślenia i rozum, na przykład ludzie, i jeśli istnieje jakieś inne jestwo podobne do nich lub od nich wyższe” (*ibidem*, II 414 b, s. 79).

<sup>48</sup> *Ibidem*, II 412b, s. 70–71.



wszystkich istot do wspólnego mianownika (owego niesprecyzowanego *zoe*, za którym tęsknią przedstawiciele *animal studies*)? Jeżeli tak, musielibyśmy uznać, że wszelkie stworzenia bytują ostatecznie w ten sam sposób. Temu przeczy, poucza dalej filozof, codzienne doświadczenie (czy jest ono fikcyjną fasadą skrywającą zasadniczą tożsamość bytu, jak chcieliby tego współcześni neospinozjaniści?). A może da się poddać ową duszę dalszej fragmentacji, przyznając każdej istocie właściwą jej częśćkę, funkcje, właściwości, przymioty, przeżycia o różnym stopniu skomplikowania?

Ostatecznie Arystoteles rozwiązuje i tłumaczy wszystkie te kwestie, odwołując się do geometrii. Jego dusza przypomina zatem figurę geometryczną, którą możemy rozkładać na mniejsze elementy, z tych natomiast składać większe całości.

Zupełnie podobnie przecież rzecz się ma z duszami i z figurami geometrycznymi; bowiem jak w każdej następnej figurze geometrycznej jest zawarta potencjalnie figura poprzednia – na przykład w czworoboku trójkąt – tak i w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna. Dla tej też racji należy starannie badać, co właściwie w każdej z osobna [grupie – dop. B.K.W.] jest duszą, na przykład co jest duszą rośliny, co człowieka, co zwierzęcia? Należy również rozpatrzyć, dlaczego [dusze – dop. B.K.W.] tak kolejno po sobie następują; bez duszy wegetatywnej bowiem nie ma duszy zmysłowej, lecz na odwrót, w roślinach istnieje dusza wegetatywna oddzielnie od duszy zmysłowej [...]. Jeszcze inne, lecz i najmniej liczne jestestwa są wyposażone w zdolność rozumowania i myślenia; te bowiem spośród śmiertelnych jestestw, które posiadają zdolność wnioskowania, mają wszystkie inne zdolności; lecz nie wszystkie, które mają jakąś z tamtych zdolności, posiadają jednocześnie władzę wnioskowania; owszem, niektórym brak nawet wyobraźni; inne wreszcie żyją nią samą<sup>49</sup>.

Dusza ludzka stanowiłaby zatem, zgodnie z logiką tego metaforycznego obrazu, rodzaj kwadratu, który możemy przeciąć na dwa trójkąty. Będą one obrazować to, co w duszy ludzkiej jest rozumowe, i to, co jest w niej zmysłowe (zwierzęce). Ten ostatni trójkąt możemy z kolei podzielić na dwa inne, wyodrębniając część zmysłową i wegetatywną (roślinną). Figury wyższego rzędu zawierają w sobie figury niższego rzędu.

Narzucająca się, „geometryczna” jasność i oczywistość tego przekazu są jednak pozorne, dlatego właśnie św. Tomasz poświęca tej kwestii całe zagadnienie jedenaste swojego traktatu *O duszy*<sup>50</sup>, pytając ponownie: „Czy dusze rozumna, zmysłowa i wegetatywna są w człowieku jedną substancją?”<sup>51</sup>. Pyta tym samym, czy w człowieku, jak w Arystotelejskiej figurze, tkwią trzy różne

<sup>49</sup> *Ibidem*, II, 3, s. 80.

<sup>50</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 134–145.

dusze – rozumna, zwierzęca i roślinna? Sięgając do innego pisma Filozofa – *O rodzeniu się zwierząt* – Akwinata pyta dalej, czy rzeczywiście człowiek w trakcie swojej embriogenezy jest, jak twierdzi jego poprzednik, kolejno materią nieożywioną, rośliną, zwierzęciem i wreszcie człowiekiem? I na odwrót, czy akceptując wcześniejsze, nie powinniśmy się lękać, że z powrotem stanimy się tym, czym byliśmy wcześniej – zwierzęciem, rośliną, garstką kwarcu? Obraz figur geometrycznych jest więc niejasny. Możemy bowiem postrzegać je tak jak matryoszki i wkładać jedną w drugą. Możemy jednak także, i tak postąpi Tomasz, uznać, że jedna zawiera drugą nie „aktualnie”, a jedynie „potencjalnie”. Zawierając w sobie to, co należy do poprzedniczki, od początku stanowi jednak odrębną i niepodzielną substancję. Czytamy zatem w Tomaszowej *Kwestii o duszy*: „Zwierzę jako zwierzę nie jest ani rozumne, ani nierozumne, lecz zwierzę rozumne to człowiek, a zwierzę nierozumne to zwierzę [po prostu]”<sup>52</sup>. Celem Tomasza jest zachowanie nauki Arystotelesa przy jednoczesnym zachowaniu idei psychofizycznej jedności substancji człowieka. Dusza rozumna ma według niego wszystkie przymioty duszy zwierzęcej i roślinnej, ale przekracza obie.

Akwinata tłumaczy to dokładniej, komentując traktat Boecjusza *O Hebdomadach*:

[...] kiedy cokolwiek otrzymuje możliwość udziału częściowego w czymś, z czego inni korzystają w całości, mówi się, że staje się jego uczestnikiem. Na przykład twierdzi się, że człowiek uczestniczy w zwierzęcości, ponieważ nie wyczerpuje swoim zaangażowaniem tożsamości zwierzęcia w całej jego złożoności; dla tych samych racji twierdzi się, że Sokrates ma udział w człowieczeństwie. Analogicznie twierdzi się, że istota ma swój udział w przypadłościach, które zdeterminowane są w tym lub innym przedmiocie częściowym. Podobnie twierdzi się, że efekt uczestniczy w przyczynie [...], tak jak powietrze ma swój udział w świetle słońca<sup>53</sup>.

Nie miejsce tu na pełne rozwinięcie istotnego w tym kontekście wątku dotyczącego traktatu *O Hebdomadach*. Ograniczę się jedynie do zasygnalizowania tej kwestii, znaczącej w kontekście Tomaszowej idei zwierzęcości. Boecjusza w wieku XIII komentowano już bardzo rzadko, do czego zatem Akwinata potrzebuje owego komentarza? Jak przekonująco odpowiada na to pytanie Marian Kurdziałek<sup>54</sup>, św. Tomasz pisze swój komentarz jako polemikę

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>53</sup> Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, 2, 24, tekst łaciński dostępny na stronie: <http://www.corpusthomicum.org/cbh.html> [dostęp: 3.09.2018]. Polskie tłum. za: A. Proniewski, *Implikacje protologiczne św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2005, t. 4, s. 43–44.

<sup>54</sup> Zob. M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował De Trinitate i De Hebdomadibus Boecjusza?*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, nr 1.

z wciąż popularnymi w pierwszej połowie XIII wieku neoplatońskimi ideami teologii jako matematyki, której celem jest „bezobrazowy ogląd”, oraz teologa-filozofa jako quasi-boga. Jedną z filozoficznych konsekwencji takich poglądów było zredukowanie idei duszy do tego, co w niej czysto racjonalne, uznane za boski pierwiastek. Najbardziej radykalną postać owe idee przybrały wcześniej w potępionych przez synod paryski w 1210 roku monistycznych poglądach Dawida z Dinant. Opierając się na pismach Arystotelesa, uznał on rozum za jedyną istniejącą boską substancję, nie tylko duszy, ale i ciała<sup>55</sup>. Tym bardziej zrozumiałe staje się podjęcie przez Tomasza kwestii duszy właśnie w komentarzu do *Hebdomadów*. Polemizując z neoplatońskim monizmem, Akwinata wskazuje na ludzką zwierzęcość. Dusza, co jednoznacznie podkreśla, uczestniczy i w boskości, i w zwierzęcości. Człowiek ma zatem swój udział w zwierzęcości, nie przestaje być zwierzęciem, niezależnie od tego, jak bardzo pragnie (lub nie) upodobnić się do Boga.

Obrazy, którymi posługuje się Akwinata, są chyba nieprzypadkowe – obraz powietrza, które ma swój udział w świetle słońca, to być może aluzja do krytykowanego w kręgu recepcji Boecjusza myślenia o Bogu za pomocą czysto ludzkich wyobrażeń, przede wszystkim, jak u Platona i Augustyna, obrazu słońca. Jednocześnie pamiętajmy, że obraz powietrza pojawia się tu jako analogon obrazu ludzkiej duszy. Rozwijając logikę tej metafory, można powiedzieć, że sama dusza staje się owym powietrzem przenikającym przez fale światła i cząstki materii. W wizji Tomasza wszystkie one ją współtworzą, jednocześnie żadna z nich nie wyczerpuje jej tożsamości, jak chcieliby moniści, niezależnie od tego, po której stronie będą stali – panteiści z Chartres, jak Dawid z Dinant, czytający Boecjusza, czy współcześni materialistyczni panteiści, jak Deleuze, czytający Spinozę.

Już nawet na podstawie tych nader skrótowych i wrywkowych przykładów łatwo chyba dostrzec, jak nieuprawnione jest przypisywanie Tomaszowi winy za racjonalistyczną redukcję człowieka oraz szaleństwo kategoryzowania i wyciągania ostatecznych wniosków<sup>56</sup>, o którym pisze Derrida za pomocą zręcznej Flaubertowskiej formuły. Ideę głupoty – *la bêtise humaine* – Derrida przywołuje także w słynnym tekście, uznanym za rodzaj manifestu założycielskiego *animal studies*<sup>57</sup>. Wyraz oczywiście jest tu przydatny, bo pochodzi

<sup>55</sup> Referuję tu tylko wąski wycinek analiz Mariana Kurdziałka, przedstawionych w cytowanym powyżej artykule, ten, który w największym stopniu rzuca światło na kwestię nieuprawnionej, redukującej lektury Tomaszowej idei duszy i problemu zwierzęcości.

<sup>56</sup> Parafrazuję tu słowa Derridy, które brzmią następująco: „Nie ma wątpliwości, co Flaubert ma na myśli, gdy obwieszcza, że formułowanie konkluzji, zatrzymywanie się, kończenie i definiowanie, sformułowanie wniosku jako zatrzymanie się i kategoryczne podpisanie definicji, jest oznaką *bêtise*. Kategoria to *bête*, widzicie, dokąd nas prowadzi. Kategoria jest sygnaturą *bêtise*”. Zob. J. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Chicago 2011, s. 161.

<sup>57</sup> *Idem, L'animal que donc je suis*, Paris 2006, s. 93.

etymologicznie od słowa „zwierzę”. Najlepsza literatura, tzn. w pełnym sensie tego określenia, mądra literatura, konkluduje Derrida, jest „nawiedzana przez zwierzęcość”<sup>58</sup>. Właśnie dlatego Tomasz komentuje Boecjusza, wprowadzając ponownie zwierzę do neoplatonickich redukcji, jakim poddawany był Arystoteles. Komentarz do *Hebdomadów* można zatem odczytać jako próbę zapobieżenia nowoczesnemu szaleństwu, w którym Arystotelesa czyta się jak *prequel* do Kartezjusza, a jego geometryczny obraz duszy uznaje się za obraz matriszki, z której kolejno pozbywamy się mniejszych figur (wyrzucając je do kosza), zachowując jedynie największą figurę – wydmuszkę – wyizolowaną ludzką rozumową duszę. Tomasz protestuje przeciwko wszystkim wydmuszkom – monistycznym uroszczeniom, zarówno racjonalistycznym, jak i materialistycznym. Obie strony dokonują bowiem według niego tej samej operacji wypatroszenia wnętrza swojej zabawki<sup>59</sup>.

## Uczestnictwo wbrew naturze

W optyce Tomasza człowiek nie musi stawać się zwierzęciem, on nim po prostu nigdy nie przestaje być. Świadomość zwierzęcej natury człowieka jest zresztą czymś najzupełniej powszechnym w pismach powstających w kolejnych stuleciach. Jeszcze w wieku XVII, kiedy Samuel von Pufendorf podejmuje próbę nowego określenia międzynarodowych relacji prawnych mogących skutecznie położyć kres wojnom prowadzonym w ramach ludzkiej wspólnoty, powtarza, podobnie jak jego liczni poprzednicy, definicję prawa naturalnego sformułowaną przez Ulpiana – to prawo, o którym natura pouczyła wszystkie zwierzęta (*ius quod natura omnia animalia docuit*)<sup>60</sup>. Kiedy z kolei na początku drugiej książki *De officio hominis et civis* Pufendorf próbuje określić, na czym miałyby polegać większa doskonałość życia ludzkiego w porównaniu do tego, co nazywa zgodnie z tradycją *vita et conditio brutorum*, wskazu-

---

<sup>58</sup> *Idem, The Beast and the Sovereign*, s. 157.

<sup>59</sup> W swoim artykule jedynie sygnalizuję interesującą i budzącą spory kwestię średniowiecznego panteizmu. Odsyłam jednocześnie w tym miejscu do licznych znakomitych prac Mariana Kurdziałka, jednego z największych badaczy i znawców tych zagadnień. Zob. m.in. *idem, O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 2, s. 49–71. O Dawidzie i almarycjanie pisze św. Tomasz bezpośrednio: „Inni znowu mówili, że Bóg jest zasadą formalną wszystkich rzeczy, co przypisuje się almarycjanie. Trzeci błąd popełnił Dawid z Dinant, który, najgłupiej jak można, twierdził, że Bóg jest materią pierwszą” (*idem, Traktat o Bogu. Summa teologiczna*, kwestie 1–26, przeł. i kom. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 59).

<sup>60</sup> S. von Pufendorf, *De officio hominis et civis*, Utrecht 1728, s. 51.

je na trzy funkcje<sup>61</sup> człowieka: poznawanie Boga, oddawanie Mu czci jako stwórcy i wyrażanie pochwały stworzenia. We wczesnonowożytnych opisach literackich zwierzęta powracają nieustannie, najczęściej nie są tam wcale zasobem, z którego się korzysta, a raczej *pars pro toto* fascynującego nadmiaru i bogactwa rzeczywistości, której częścią czuje się także piszący człowiek. We wczesnonowożytnych tekstach Platon spotyka się z Lukrecjuszem, a wynikiem takiego spotkania „pośrodku drogi” jest bardzo często pozbawiona uproszczeń, właściwych skrajnym biegunom, wizja zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich zwierząt.

W polskiej literaturze znajdujemy szczególnie interesujący przykład: łacińską elegię III Jana Kochanowskiego. Padają w niej znamienne słowa, niosące w sobie lukrecjańskie echo:

Gdziekolwiek zaś rozciąga się ziemia, obłana słonym morzem,  
i gdzie działają żelazne prawa śmierci,  
nie znajdzie się żadna istota żywa wspanialsza od człowieka,  
zdają sobie z tego sprawę – jak miemam – nawet nierozumne zwierzęta.  
Jednak twierdzenia, że świat został stworzony z naszego powodu,  
raczej nie da się rozumowo dowieść<sup>62</sup>.

W elegii Kochanowskiego pojawia się w końcu specyficzny motyw teriantropii (jej neopitagorejski wariant – metempsychoza). To jednak rodzaj ostrzeżenia przed dobrowolnym wyborem życia nieludzkiego.

Kto zaś pozwala, by dary boże rdza niszczyła,  
i żadnymi służbami ojczyzny nie wspiera,  
tylko, jak truteń, pustoszy jedynie spichlerze pszczoł  
leniwie żyjąc w bagnie,  
ten wstąpi w świnie i żaby Pitagorasa<sup>63</sup>.

Literackie teriantropie poetów wczesnonowożytnych są nie tylko, jak pisze cytowana wcześniej Ramachandran, świadectwem postrzegania człowieka w ramach biologicznego *continuum*. Biologiczna, kosmiczna wizja łączy się tu z historyczną mikroperspektywą ludzkiej wspólnoty. Humanisci są przekonani, że człowiekowi nie wolno się wyłączyć z żadnej z nich, choć taki rodzaj syntezy nie przebiega bezkonfliktowo. Świadomość konfliktów, jakie rodzą się na styku wielorakich ludzkich zobowiązań, sama w sobie stano-

---

<sup>61</sup> Wyrazu tego używam zgodnie z jego etymologią, od łac. *fungor* – wykonuję, pełnię; funkcje to zatem właściwe człowiekowi działania.

<sup>62</sup> Zob. J. Kochanowski, *Elegiarum Libri IV, Elegia III*, t. 4, w. 99–104, przeł. E. Buszewicz, <http://neolatina.bj.uj.edu.pl/neolatina/tslate/show/id/320.html> [dostęp: 15.12.2017].

<sup>63</sup> *Ibidem*.

wi jeden z najważniejszych tematów humanistycznych. Wczesnonowożytne teriantropie są ostatecznie wyrazem obawy, że człowiek może samodzielnie, mocą własnej woli i własnego działania, przemienić się w zwierzę. Wciąż powracające zwierzęce i terianropiczne motywy (m.in. w poezji Wacława Potockiego) zawierają w sobie spostrzeżenie, że człowiek łatwo może osiągnąć zwierzęcy sposób życia, w swoisty sposób dokonać redukcji własnej duszy do jej animalnego wymiaru, nie zyskując jednak bynajmniej w zamian edeńskiego stanu zwierzęcej niewinności<sup>64</sup>. W tym właśnie kontekście bardzo często pada w tekstach przednowoczesnych pytanie o sens istnienia świata. Równie często odpowiedź brzmi jak u Kochanowskiego – „świat nie został stworzony z naszego powodu” – co zupełnie nie wpisuje się w powracający posthumanistyczny slogan o antropocentrycznym charakterze dawnej kultury. Podobne rozpoznanie znajdujemy u Filona z Aleksandrii. W traktacie *O uprawie roślin* rozważa on alegoryczne znaczenie biblijnego obrazu rajskiego ogrodu, w którym ludzie, zwierzęta i rośliny zgodnie zamieszkują ze sobą nawzajem. Filon, podobnie jak Kochanowski, stwierdza: myśl, że Eden został stworzony dla człowieka, jest zbyt prymitywna – to sam człowiek był Edenem, była nim bowiem pierwotna, nieskażona dusza ludzka, w której wyczerpywała się pełnia stworzonej natury we wszystkich jej aspektach i przejawach.

Wykładnia Filona, choć dająca się zapewne pogodzić z przywołanymi na początku eschatologicznymi obrazami nowej wspólnoty (u Izajasza, Marka i Pawła), zapowiada już jednak późniejszy, ciężący w stronę gnozy, chrześcijański nurt neoplatoński (z którym, jak pokazałam powyżej, walczy Akwinata). Cechuje go nie tylko stopniowe zbliżanie się do całkowitego monizmu (jak w przypadku panteistów z Chartres), ale także obecność owego mitu duszy zawierającej w sobie pełnię rzeczywistości i utożsamionej z Bogiem (*omnia sunt Deus* to słowa przypisywane zgodnie z tradycją Amalrykowi z Chartres).

Dość nieoczekiwanie panteistyczny monizm ożywa współcześnie, tym razem inspirowany myślą XVII-wiecznego filozofa Barucha Spinozy. O głęboko sięgającym podobieństwie myśli Spinozy do koncepcji Dawida z Dinant piszą

---

<sup>64</sup> W tym kontekście warto przywołać ciągłą obecność motywu nieludzkich ludzi w literaturze od starożytności do wczesnej nowożytności. W najstarszym polskim piśmiennictwie pojawia się ona już w łacińskim liście bpa Mateusza do św. Bernarda z Clairvoux. Biskup zaprasza św. Bernarda do Polski i następująco uzasadnia cel takiej podróży: „aby nieczłowieczy ludzie waszą umiejętnością dali się ugłaskać, by pod jarzmem Pańskim się uciszyli” (*ut homines inhumani vestra eruditione mitescant, sub iugo dominico mansuescant*). Zwraca tu uwagę użycie charakterystycznych czasowników – *mitescant* (oswajając się, stawać się łagodnym) oraz *mansuesco* (być łagodnym, obłaskawionym). Sugerują one obraz człowieczeństwa jako czegoś, co musi być moźlnie i samodzielnie wypracowane przez człowieka, a nie czegoś, co od początku jest mu dane jako powód do wywyższania się wśród innych bytów. O źródłach i innych ciekawych przykładach użycia metafory nieludzkich ludzi/ludzi-zwierząt pisze Karl F. Morrison w książce *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton 2014, s. 50.

autorzy wielu XVIII- i XIX-wiecznych słowników. Wzmiankę tę powtarzają zapewne za Pierre'em Bayle'em<sup>65</sup>. Sam Spinoza zetknął się z ideami Dinantczyka przypuszczalnie za pośrednictwem Giordana Bruna. Poza najbardziej oczywistym elementem łączącym (o którym wspomina już Bayle), czyli utożsamieniem materii pierwszej z Bogiem, tym, co łączy dawne racjonalistyczne herezje almarycjańskie i najnowsze materialistyczne projekty neospinozjanizmu, jest przede wszystkim idea powrotu do ziemskiego raju, w którym nie istniałyby jakiegokolwiek granice i podziały między różnymi formami bytu. Przejęta od Spinozy deifikacja materii, która uznana zostaje za jedyną, niepodzielną, witalistyczną substancję bytu, współcześnie dość paradoksalnie wpisuje się w projekty nowego materializmu, hojnie czerpiące z psychoanalizy i szermujące scjentystycznymi hasłami. Co istotne, Spinozjańska materia opisywana jest dokładnie tym samym językiem, jakim Dinantczyk opisuje swoją materię pierwszą, utożsamioną z rozumem. Nieoczekiwanie zatem oba skrajne monistyczne bieguny – racjonalistyczny i materialistyczny – wytwarzają wspólny obraz zwierzęcości, która stanowi już nie tylko wymiar człowieczeństwa, ale także jego cel i powołanie. To właśnie punkt, w którym nie daje się już ich pogodzić z obrazem „człowieka w drodze”, dominującym w filozofii i kulturze chrześcijańskiej. W tym ostatnim człowiek także postrzegany jest jako „stający się”, nieukończony (wbrew nieuprawnionym „esencjalistycznym” interpretacjom). Nieprzypadkowo mową św. Pawła rządzi metafora niemowlęcia – człowiek to niemowlę, z którego nie wiadomo, co wyrośnie. Mówimy jak dzieci, myślimy jak dzieci, pragniemy jak dzieci, nie chcemy zatem wyciągać ostatecznych konsekwencji – przypomina nieustannie Pawłowy tekst.

Sądzę, że w tej właśnie poszerzonej perspektywie warto umieścić tak popularną obecnie ideę stawania się zwierzęciem. Ów nowo reaktywowany, już nie tylko literacki czy ikonograficzny, ale filozoficzny *sensu stricto* motyw teriantropii funkcjonuje na zupełnie nowych zasadach. „Stawanie się zwierzęciem” nie jest już wyrazem obawy o kruche i wymagające nieustannej troski człowieczeństwo, ale przeciwnie, wynika z chęci egzorcyzmowania wyrazu „człowiek”, uznanego za niepotrzebne lub groźne narzędzie terminologiczne. Metafora stawania się zwierzęciem, a nawet – jak u Roberta Marchesiniego – „zwierzęcych epifanii”, nie wyraża – jak dawniej – idei redukcji ludzkiego bytu, ale włączona zostaje w koncepcję wzbogacania człowieka pierwiastkiem nieuświadomionej dotąd, odkrywanej stopniowo zwierzęcości.

---

<sup>65</sup> P. Bayle, *Spinoza* [w:] *Dictionnaire historique et critique*, t. 4, Rotterdam 1697, s. 1683. Pisma Dawida z Dinant nie były w tym okresie znane bezpośrednio, a jedynie z cytatów i wzmianek o nich m.in. u Alberta Wielkiego, św. Tomasza, Mikołaja z Kuzy, Giordana Bruna. O XX-wiecznych edycjach rękopisu *Quaternuli* zob. H. Anzulewicz, *David de Dinanto redivivus. Znaczenie badań ks. prof. Mariana Kurdziałka nad Dinantczykiem w kontekście mediewistyki europejskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 3.

Tę ideę znajdujemy nie tylko w pismach takich teoretyków, jak (podaję bardzo skróconą listę) Rosi Braidotti, Roberto Marchesini, Donna Haraway, David Abram, Akira Mizuta Lippit, Steve Baker, James Urpeth, Jussi Parikka, Susan McHugh, ale także w licznych pracach artystycznych, których autorzy używają terianthropii jako własnego środka wyrazu i opisują własne dzieła za pomocą metafor terianropicznych. Powierzchnownie rzecz biorąc, wszystkie te nawiązania potwierdzają jedynie tezę o zintensyfikowanej recepcji książki Deleuze'a i Guattariego *Tysiąc plateau* oraz jej ogromnym znaczeniu dla późniejszego rozwoju *animal studies* i pokrewnych im nurtów. Sprawa jednak znacznie się komplikuje, jeśli weźmiemy pod uwagę nie tylko deklaracje autorów, którzy niezmiennie powołują się na *Tysiąc plateau*, lecz także rzeczywiste cele, jakie przypisują swoim projektom poszczególni badacze i artyści. Czemu tak naprawdę ma służyć owo stawanie się zwierzęciem?

Odpowiedź, która wydaje się najbardziej oczywista i zarazem niebudząca kontrowersji, głosi, że chodzi o empatyczną próbę utożsamienia się z cierpiącym zwierzęciem, o próbę odbudowania świadomości istnienia szerszej niż ludzka, biologicznej wspólnoty czujących stworzeń. Postawa taka byłaby zatem uprawnioną i zrozumiałą reakcją na typowo współczesne, niemożliwe do zaakceptowania zjawisko masowej hodowli, przysparzającej zwierzętom ogromu cierpień i sprowadzającej je do statusu materii nieożywionej, którą można dowolnie rozporządzać. Liczne manifesty teoretyczne i przede wszystkim interesujące projekty artystyczne dokładnie w ten sposób operują metaforą stawania się zwierzęciem. Ich deklarowane cele to zwiększanie ludzkiej empatii i wrażliwości, zadawanie na nowo pytań etycznych oraz pytań o możliwość prawnego upodmiotowienia zwierząt, wreszcie nowa humanizacja człowieka, tzn. odbudowanie definiującej go od dawna postawy litości. Chodzi tu o litość nie w banalnym sensie tego słowa, pamiętajmy bowiem, że pochodzi ono od wyrazu „lutość” oznaczającego srogość, okrucieństwo. Byłaby to zatem świadomość wspólnoty okrutnego losu, który dotyka w tym samym stopniu wszystkich mieszkańców Ziemi. Ostatecznie chodziłoby więc o reaktywację przywołanego już na początku tekstu pytania o korzenie zła w świecie i możliwości ograniczenia jego działania. To jednak tradycyjna perspektywa humanistyczna i jednocześnie powoływanie się w przypadku tego typu projektów na ideę stawania się zwierzęciem Deleuze'a i Guattariego jest zwyczajnym nieporozumieniem i świadczy o mijaniu się z faktycznym przesłaniem ich książki.

Podobnie zinterpretować należy drugą grupę prac, których autorzy za swój cel uznają zwiększanie możliwości sensorycznych człowieka dzięki rozmaitym farmakologicznym, prostetycznym czy psychologicznym formom upo-



dobnienia go do zwierząt. Bardzo często w grupie tej sytuują się prace antropologów i psychologów z fascynacją odtwarzających rytuały szamańskie różnych kultur i szukających w nich antidotum na nowoczesne *tedium vitae*<sup>66</sup>.

Wyrażnie nie o to chodzi jednak posthumanistom, którzy sięgają do *Tysiąc plateau* po odmienną ontologię ludzkiego zwierzęcia, projekt odstawania się człowiekiem. Aż nader często powtarzanym truizmem jest bowiem stwierdzenie, że w *Tysiąc plateau* nie ma empirycznych zwierząt. Nie ma ich oczywiście nawet na tak symbolicznym, znakowym poziomie, na jakim przebywały w Markowej scenie kuszenia na pustyni. U Marka w gąszczu językowych, kulturowych i historycznych znaczeń możemy się jeszcze domyślać obecności żywego zwierzęcia, które patrzy na kosmiczny bosko-ludzko-zwierzęcy dramat. Demoniczne zwierzęta Deleuze'a i Guattariego nie są świadkami niczyjej historii. Przeciwnie, jak lapidarnie ujmuje to Richard Iveson, w *Tysiąc plateau* „zwierzęta pozostają zawieszone w asensualnym nieodróżnicowaniu historycznej *stasis*, permanentnej płynności (nie)złożenia wiecznego (nie)stawania się”<sup>67</sup>. Stanowią pokusę innego niż ludzkie rodzaju „bycia” i „stawania się”, które jest właściwie rozbiciem nie tylko figury człowieka, ale również wszystkich znaczeń i pojęć używanych przez wieki do budowania idei kondycji ludzkiej: pojęcia osoby i jej tożsamości, idei jednostkowości i niepowtarzalności, wreszcie temporalno-spacjalnego wymiaru ludzkiego bycia.

Filozoficzny język książki, uznawany za inaugurację nowego sposobu filozofowania, to właściwie odnowienie bardzo starego (neoplatonistycznego?) marzenia o języku filozoficznym, który niepostrzeżenie staje się językiem poetyckim, stwarzając nowe pojęcia, pozostające poza zasięgiem wszelkich dotychczasowych kategorii. Ten język czaruje, wodzi na pokuszenie i zaraża, ujawniając stopniowo w uważnej lekturze to, czym jest naprawdę: rodzajem pozadyskursywnej praktyki medytacyjnej, w której człowiek próbuje spojrzeć na samego siebie nieludzkim spojrzeniem wielorakiego, rozproszonego, czasowego, aprzestrzennego.

Twierdzimy, że każde zwierzę jest przede wszystkim stadem, sforą. Że ma ono nie tyle cechy, co raczej właściwe sobie tryby bycia sforą [...] To właśnie tutaj człowiek nawiązuje relację ze zwierzęciem. Bez fascynacji sforą, mnogością nie

---

<sup>66</sup> Nieprzypadkowo chyba Areteusz z Kapadocji, autor jednego z dawnych podręczników wiedzy medycznej, umieszcza objaw upodobniania się do zwierzęcia w rozdziale dotyczącym melancholii jako jeden z jej symptomów: „jednemu wydaje się, że jest wróblem, kogutem lub glinianą wazą. [...] Niektórzy [...] wierzą, że są ziarnem gorczycy i bez przerwy trzęsą się ze strachu, że zje ich kura”. Cyt. za: B. Kempieńska-Mirowska, *Likanthropia – mity i fakty*, „Kultura i Historia”, 23.01.2010, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1728> [dostęp: 12.01.2018].

<sup>67</sup> R. Iveson, *Deeply Ecological Deleuze and Guattari: Humanism's Becoming-Animal*, „Humanimalia: A Journal of Human/Animal Interface Studies”, Spring 2013, vol. 4, no. 2, s. 39.

możemy stać się zwierzęciem. A czy mnogość, która nas fascynuje, nie wiąże się z mnogością, która zamieszkuje od środka nas samych?<sup>68</sup>

Ostatecznie chodzi tu jak zawsze o oko Boga, a nie zwierzęcia, o pokusę stania się Bogiem, zidentyfikowanym z Dawidową i Spinozjańską materią pierwszą. Właściwie trudno tu już mówić o patrzeniu, sugeruje ono bowiem ponownie obecność ukrytego spojrzenia świadka. Celem owej paradoksalnej, niemożliwej, nieludzkiej medytacji jest natomiast rzeczywistość bez świadka. W ten sposób jawi się nakaz: nie oddzielać swej jaźni od „wszystkich tych stawań się, które nas przenikają”<sup>69</sup>.

Także tutaj ostatecznie chodzi o kwestię wyzwolenia świata od zła, ale dokonuje się ono za cenę wyzwolenia świata od człowieka. Deleuze i Guattari nieprzypadkowo odwołują się przecież do niemieckiej literatury romantycznej, cytując w końcu formułę Hugona von Hofmannsthała: „Hofmannsthal, czy raczej lord Chandos, wpada w fascynację wobec konającego »szczurzego ludu«, i to w nim, poprzez niego, w szczelinach jego wzburzonego ja, »zwierzęca dusza szczerzy zęby wobec potwornego losu«: nie litość, lecz uczestnictwo wbrew naturze”<sup>70</sup>.

Dla Deleuze’a i Guattariego pisanie staje się owym „uczestnictwem wbrew naturze”, które w najbardziej radykalnej formie okazuje się w końcu samouniعةstwieniem, fizycznym aktem samobójstwa pisarza. Projekty *animal studies* oparte faktycznie, a nie jedynie deklaratywnie na fundamentach Deleuzjańskich nie mają i nie mogą mieć zatem nic wspólnego z ideą współczucia czy litości wobec zwierząt. Co więcej, jak podkreślają zarówno sam Deleuze, jak i Cary Wolfe<sup>71</sup>, można sobie bez trudu wyobrazić osobę zajmującą się takimi studiami, która w ogóle nie lubi zwierząt. W owym trzecim, postdeleuzjańskim, zyskującym coraz większe znaczenie nurcie *animal studies* nie chodzi ani o zwierzęcy dobrostan, ani o rzetelne badanie znaczeń, jakie zwykliśmy nadawać zwierzętom, ale o samą zwierzęcość – *animalitas* jako ściśle określony projekt antropologiczny.

Św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 8, 19–22) wyraża przekonanie, że człowiek, który stał się przyczyną upadku stworzenia, jego zepsucia, może się stać przyczyną jego odkupienia. Tu mamy natomiast do czynienia z otwarciem innej możliwości, od zawsze milcząco kryjącej się w cieniu tej pierwszej. Człowiek – przyczyna upadku stworzenia – ma zniknąć wraz z ludzką, zdeprawowaną historią. Nurt ekologii głębokiej bardzo świadomie przejmując zatem idee Deleuzjańskie, wyprowadzając z nich ostateczne konsekwencje.

---

<sup>68</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *op.cit.*, s. 290.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> C. Wolfe, *Human, All Too Human: „Animal Studies” and the Humanities*, „PMLA” 2009, vol. 124, no. 2, s. 567.

To jednak jeszcze jedno przyzwolenie na zamknięcie, uznanie, że dokładnie wiemy, kim ma się stać ludzkie niemowlę. Wybór trybu „bycia sforą” pozostaje bowiem wyborem ścisłej determinacji człowieka, a nie wyborem istnienia w indeterminacji. Faktycznie to jeszcze jeden przykład sekularyzacji myśli religijnej. Pseudomistycyzm panteistycznego zjednoczenia ze światem w artystycznych realizacjach przybiera postać utopijnych obrazów, które, choć niemożliwe do zrealizowania, nadają sens wielu ludzkim działaniom politycznym i naukowym.

## Bibliografia

- Anzulewicz H., *David de Dinanto redivivus. Znaczenie badań ks. prof. Mariana Kurdziałka nad Dinantczykiem w kontekście mediewistyki europejskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 2012, t. 60, nr 3.
- Aristoteles, *Πολιτικά/ Politics*, Loeb Classical Library 264, Cambridge MA 1932.
- Arystoteles, *O duszy* [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Zoologia. Historia animalium*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1982.
- Bayle P., *Spinoza* [w:] *Dictionnaire historique et critique*, t. 4, Rotterdam 1697.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2016.
- Boring M.E., *Mark: A Commentary*, Louisville–London 2006.
- Carmignac J., *Początki Ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009.
- Casanowicz M., *Paronomasia in the Old Testament*, Jerusalem 1971.
- Casey M., *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge 1998.
- Cole R.A., *The Gospel According to Mark: An Introduction and Commentary*, London 1989.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016.
- Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris 2006.
- Derrida J., *The Beast and the Sovereign*, Chicago 2011.
- Dowd S., *Reading Mark: A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*, Macon 2000.
- Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, przeł. i oprac. S. Kobieltus, Kraków 2005.
- Gouwens K., *What Posthumanism Isn't: On Humanism and Human Exceptionalism in the Renaissance* [w:] *Renaissance Posthumanism*, eds. J. Campana, S. Maisano, New York 2016.
- Grecko-polski Nowy Testament*, red. M. Wojciechowski, R. Popowski, Warszawa 1994.
- Gross A., *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications*, New York 2015.
- Hebrajsko-polski Stary Testament – Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000.

- Iveson R., *Deeply Ecological Deleuze and Guattari: Humanism's Becoming-Animal*, „Humanimalia: A Journal of Human/Animal Interface Studies”, Spring 2013, vol. 4, no. 2.
- Kaszowska-Wandor B., *Rytuały położnicze. Rousseau, ekokrytyka i mit „stanu natury”*, „Terminus” 2015, t. 17.
- Kempińska-Mirosławska B., *Likantropia – mity i fakty*, „Kultura i Historia”, 23.01.2010, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1728> [dostęp: 12.01.2018].
- Klauck H.-J., *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchener 1997.
- Kochanowski J., *Elegiarum Libri IV, Elegia III*, t. 4, przeł. E. Buszewicz, <http://neolatina.bj.uj.edu.pl/neolatina/tslate/show/id/320.html> [dostęp: 15.12.2017].
- Komentarze i marginalia Biblii Jerozolimskiej do Ewangelii*, przeł. Z. Kiernikowski, Gniezno 1992.
- Krzych B., *Status moralny oraz kwestia praw zwierząt w myśli św. Tomasza z Akwinu. Przyczynek do analizy zagadnienia w świetle współczesnego zainteresowania animal studies* [w:] *Ludzkie, nie-ludzkie, arcy-zwierzęce. Animalocentryzm?*, red. J. Roś, K.M. Wieczorek, Siemianowice Śląskie 2016.
- Kurdałek M., *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował De Trinitate i De Hebdomadibus Boecjusza?*, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. 35, nr 1.
- Kurdałek M., *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku*, „Studia Philosophiae Christianae” 1967, t. 3, nr 2.
- Linde S., *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa 1814.
- Lundblad M., *Od animal studies do animality studies*, przeł. A. Żurek, „Wielogłos” 2018, nr 1 (35).
- Matuszewski D., *Obraz Kościoła w chwili paruzji Chrystusa na podstawie Listów Pawłowych. Studium teologiczno-egzegetyczne*, niepublikowana praca doktorska, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2014.
- Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek* [dysk optyczny], red. W.F. Farmer, Warszawa 2001.
- Morrison K.F., *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton 2014.
- Petterson O., *Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter*, „Sophia Perennis”, Spring 2010, vol. 2, no. 2.
- Pufendorf S. von, *De officio hominis et civis*, Utrecht 1728.
- Ramachandran A., *Humanism and Its Discontents*, „Spenser Studies: A Renaissance Poetry Annual” 2015, vol. 30.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań–Warszawa 1975.
- Schnackenburg R., *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, Louisville 1995.
- Stępień J., *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972.
- Stone K., *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*, Stanford 2017.

- Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus* [w:] A. Proniewski, *Implikacje protologiczne św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 2005, t. 4.
- Tomasz z Akwinu, św., *Kwestia o duszy*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologiczna*, kwestie 1–26, przeł. i kom. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Wade R., *Animal Theology and Ethical Concerns*, „Australian eJournal of Theology”, February 2004, no. 2.
- White L., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science, New Series” 1967, March 10, vol. 155, no. 3767.
- Witherington B., *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- Wolfe C., *Human, All Too Human: „Animal Studies” and the Humanities*, „PMLA” 2009, vol. 124, no. 2.
- „Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies”, <http://www.journals.us.edu.pl/index.php/ZOOPHILOLOGICA> [dostęp: 23.11.2017].